Bereich in dem ein privilegierter Platz an Gilbert Durand, Paul Ricoeur, Gaston Bachelard u.a. verteilt wurde. Entscheidend ist die Meinung der Autorin, dass die Hermeneutik „zu ein Wechselgespräch mit allen Fachrichtungen [...] führen muss und, funktioniert sie nicht als ein *Organon* für die *Literaturwissenschaften (des Textes, des Diskurses, des literarischen Imaginären* u.s.w.), so muss sie als epistemologische Bewertungs- und Überprüfungsbahn für die erwähnten Fachrichtungen funktionieren" (S. 191-192), sich somit in eine *Metahermeneutik* umwandelnd.

Die Prinzipien der literarischen Hermeneutik stellen eine ausgezeichnete akademische Einführung in diesem Bereich dar, Lehre die seine Angehörigkeit zum Bereich der sekundären, didaktischen Forschung verlangt. Das Band stellt sich somit aufrichtig dem Leser vor, ihn lehrend, aktiv zur Befragung des derzeitigen Horizontes der literarischen Hermeneutik teilzunehmen, um sowohl die Exigenz, in der sie besteht, als auch die Nachwirkungen, die sich aus seiner Auffassung als fachübergreifende und multidisziplinäre Wissenschaft ergeben, zu begreifen. Sie wird als diejenige Lehre dargestellt, „die heute [...] den riesigen epistemologischen Herausforderungen aus dem Bereich der Sprachwissenschaften, der literarischen Wissenschaften standhalten muss [...], dabei die außergewöhnliche Enwicklung der philosophischen Hermeneutilk und die Erfahrung der traditionnelen Hermeneutik berücksichtigend" (S. 11). Zusammenfassend, dürfen wir mit Sicherheit behaupten, dass Lucia Cifors Band, *Prinzipien der literarischen Hermeneutik*, in seiner Ganzheit als ein außergewöhnlicher Erfolg im Bestreben zur begrifflichen Ausarbeitung des multidisziplinären Fachgebietes der allgemeinen Hermeneutik und vorzugsweise der literarischen Hermeneutik eingeschätzt werden muss.

DIANA FAUR
Cluj-Napoca, str. Scorţarilor, 3, ap. 13

I Quatro Universi di discorso. Atti del Congresso internazionale „ORATIONIS MILLENIUM". A cura di GIUSEPPE DE GENNARO S. I., Città del Vaticano, Libreria editrice Vaticana, 2002, 564 p.

După cum reiese din titlu, volumul adună la un loc lucrările Congresului Internaţional **I Quatro Universi di discorso. ORATIONIS MILLENIUM**, desfăşurat în perioada 24-30 iunie 2000 la Universitatea din L'Aquila, Italia. Organizat din iniţiativa părintelui Giuseppe de Gennaro, profesor la Facultatea de Litere şi Filosofie a Universităţii din L'Aquila, şi de d-na Maria Grossmann, profesoară de lingvistică la aceeaşi universitate, acest congres (al XII-lea la număr din seria manifestărilor dedicate anului jubiliar, desfăşurate între 1991 şi 2000, având genericul **ORATIONIS MILLENIUM**) a avut ca temă textul mistic, abordat din diverse perspective. Congresul a fost patronat şi de alte centre importante, cum ar fi Università della Preghiera din L'Aquila, Centro ICONE di Psicologia Spirituale din Florenţa, Servizio Terapeutico Assistenziale PIU VITA din L'Aquila ş.a.

În *Prefaţa* volumului, Giuseppe de Gennaro menţionează că reflecţiile asupra congreselor anterioare i-a determinat pe organizatori să propună, de data aceasta, o nouă perspectivă de abordare a textului mistic, şi anume cea a universului de discurs specific credinţei, şi a statutului rugăciunii în acest univers de discurs. Conform misticii catolice, întrucât centrul fiinţei umane este spiritul, rugăciunea se produce în spirit. Plecând de la această *oratio spiritualis*, partea materială, carnală a corpului atinge energia şi se ordonează în minte, psihic şi corp. Însă chiar dacă relaţia dintre corporal, psihic şi mental este esenţială pentru starea de rugăciune, locul rugăciunii este sufletul (p. 10). Dat fiind că rugăciunea este un act viu şi vital, ea nu poate fi cunoscută dacă nu este practicată. Or, această axiomă, verificată de cercetarea teoretică, fundamentează *experienţa textului mistic*. Din punct

de vedere metodologic, aceasta presupune cooperarea unor discipline cum ar fi literatura, filosofia, teologia, psihiatria, medicina, lingvistica, toate discipline ale interiorităţii fiinţei umane.

Cele două texte care inaugurează volumul şi care au deschis lucrările congresului, oferind cadrul teoretic şi metodologic al dezbaterilor, sunt **Prolusione. Orationis fundamenta,** de Mons. Giuseppe Molinari, arhiepiscopul din L'Aquila, şi **Prolusione. Orationis fundamenta: La preghiera come testo** de Eugeniu Coşeriu. Mons. Giuseppe Molinari scoate în evidenţă valenţele rugăciunii din perspectivă creştină, rolul şi rostul său în viaţa cotidiană, afirmând că viaţa fără rugăciune îşi pierde dimensiunea fundamentală. Aceasta pentru că în starea de rugăciune simţim atât prezenţa Divinităţii, a lui Iisus, cât şi prezenţa oricărei fiinţe umane pe care o întâlnim în viaţa de zi cu zi, prin care se manifestă însuşi Iisus. Cât priveşte Anul sfânt, Anul marelui Jubileu, acesta a avut ca scop final să-i ajute pe credincioşi să redescopere valoarea personală şi socială a mesajului lui Iisus din Nazaret. În acest context, rugăciunea nu e ceva ce se juxtapune în mod artificial existenţei noastre, ci e „reacţia" inevitabilă care se naşte în noi ori de câte ori suntem în stare să ne apropiem de misterul vieţii şi de misterul lumii, deoarece Rugăciunea se naşte din prea plinul sensibilităţii noastre, din deschiderea noastră spre miracolul vieţii (p. 18).

E. Coşeriu situează textul mistic în orizontul lingvisticii, caracterizându-l sobru astfel: „Din punctul de vedere al lingvisticii textului, rugăciunea este, întâi de toate, un *discurs*, mai exact, este un text de-o natură specială. În toate religiile cunoscute, ea este un monolog (eventual colectiv sau coral), înţeles ca dialog: implică un *eu* sau un *noi* uman, care-I vorbeşte unui *Tu* divin; acesta ascultă şi acţionează, chiar dacă nu răspunde în limba oamenilor". Cu alte cuvinte, „rugăciunea este unitate textuală în cadrul religiei, prin care un subiect uman singur sau multiplu îi cere, direct sau indirect, ceva lui Dumnezeu Atotputernic, cu convingerea că Dumnezeu este dispus să-i îndeplinească cererea" (p. 28).

Pentru a oferi cadrul conceptual al rugăciunii ca tip de text, E. Coşeriu revine la noţiunea de univers de discurs pe care o elaborase deja în *Determinación y entorno* (1955): „Prin univers de discurs înţelegem sistemul universal de semnificaţii căruia îi aparţine un discurs (sau un enunţ) şi care îi determină validitatea şi sensul. Literatura, mitologia, ştiinţele, matematica, universul empiric, în calitate de «teme» sau «lumi de referinţă» ale vorbirii, constituie «universuri de discurs». Universurile de discurs în sensul în care eu le concep, sunt *universuri de cunoaştere* care corespund modurilor fundamentale ale cunoaşterii umane. Nu este vorba de universuri de simplă expresie lingvistică, ci de universuri în care limbajul se prezintă de fiecare dată ca manifestare a unui mod autonom de a cunoaşte şi, deci, tocmai cu funcţia sa «transcendentală» şi, în acest sens, fondatoare în raport cu universul cunoscut. Limbajul nu creează entităţile, «lucrurile» naturale sau obiective, cărora le atribuie un mod de a fi determinat; nu creează, de ex., arborii sau râurile ca atare. Şi nu creează, în sensul propriu al termenului, nici fiinţa (faptul de a fi) care se atribuie «lucrurilor»: recunoaşte mai degrabă şi delimitează modalităţi de a fi în «lucrurile» înseşi, fiind deci delimitare de specie sau de «clase» de entităţi (clase care din punctul de vedere al obiectivităţii lor, pot fi şi clase cu un singur membru sau chiar clase vide)" (p. 37).

Din perspectiva anului 2000, E. Coşeriu aduce câteva precizări importante: „Astăzi aş distinge doar patru universuri de discurs, întrucât patru sunt modurile fundamentale ale cunoaşterii umane: a) universul *experienţei curente*, b) universul *ştiinţei* (şi al tehnicii ştiinţific fundamentate), c) universul *fanteziei* (deci al artei), d) universul *credinţei*. [...]. Pe de altă parte, astăzi aş distinge net între univers de discurs şi «lume» cunoscută şi aş admite doar trei «lumi» (sau «domenii de cunoaştere»): *lumea necesităţii şi a cauzalităţii* (în sensul kantian), adică lumea experienţei sensibile curente, «domeniu de cunoaştere» propriu ştiinţei empirice; *lumea libertăţii şi a finalităţii* (tot în sens kantian), adică lumea creaţiilor umane sau a culturii în general (incluzând ştiinţele, precum şi instituţiile publice ale religiei şi ceremoniile cultului) şi faţă de care lumea fanteziei sau a artei constituie doar o parte, chiar dacă, poate, cea mai clar caracterizată, şi *lumea credinţei*" (p. 37).

Pentru a elimina orice confuzie, se precizează că nu există coincidenţă între univers de discurs şi „lumea" cunoscută; universurile de discurs raportându-se la modalităţile de cunoaştere; „lumile", în schimb, corespund „obiectelor" cunoaşterii şi ale ştiinţei (al faptului de a şti). Ştiinţa şi universul de discurs care îi corespunde ia în considerare, ca ştiinţă a culturii, întreaga lume a creaţiilor umane

(incluzând ştiinţa însăşi) şi limbajul, iar ca teologie şi ştiinţă a religiilor, şi lumea proprie credinţei. Pe de altă parte, lumea credinţei nu este tocmai „o altă lume”, radical diferită de lumea „reală” sau lumea pur şi simplu; este, în realitate, aceeaşi lume (având în plus doar misterele credinţei), dar raportată în ultimă instanţă la voinţa lui Dumnezeu, adică fiind concepută drept creaţie a lui Dumnezeu şi susţinută în mod constant de El. Or, filosofia limbajului şi lingvistica textului nu pot justifica universul de discurs al credinţei ca univers de cunoaştere, tot aşa cum nu pot justifica experienţa curentă, cunoaşterea ştiinţifică sau cunoaşterea fantastică. Şi nu este obligaţia lor. Cele două discipline însă pot şi trebuie să înregistreze aceste universuri de cunoaştere, deoarece aceste universuri fundamenează tipuri autonome de obiectivitate, determinând astfel *sensul* discursurilor care le corespund şi valoarea de adevăr a aserţiunilor explicit sau implicit conţinute în ele.

În cazul universului de cunoaştere al credinţei, acesta determină obiectivitatea lumii credinţei, iar prin implicarea Creaţiei, un dublu raport de intersubiectivitate, raport asimetric de subiectivitate între om şi Dumnezeu (comuniune cu Dumnezeu) şi, prin aceasta, un raport de fiecare dată simetric de intersubiectivitate (solidaritate) între toate fiinţele umane. „În acest sens, credinţa se prezintă nu ca fondată, ci ca fondatoare. Şi ceea ce o caracterizează în această funcţie a sa – spre deosebire de experienţa sensibilă curentă (care poate fi modificată sau substituită de cunoaşterea ştiinţifică) şi de alte moduri minore de cunoaştere – este absoluta ei certitudine. Credinţa adevărată nu este niciodată doxa (opinie, credinţă slab fundamentată), nu emite ipoteze de verificat” (p. 42).

Cât priveşte rugăciunea, în viziunea lui Coşeriu, ea este modul cel mai pur de realizare în discursuri concrete al universului de cunoaştere al credinţei: „Pentru mine, modelul suprem şi absolut de rugăciune ideală este *Tatăl nostru*. Această rugăciune, propusă, după cum ştim, de Cristos Însuşi, reprezintă, de altfel, poate mai bine decât orice alt fragment din Evanghelii, un moment care constituie o cotitură în istoria spirituală a omenirii: momentul când un Dumnezeu deja unic şi deci virtual al tuturor, dar considerat încă drept propriu unui popor, devine explicit Dumnezeu al întregii omeniri: al iudeilor şi al păgânilor. Şi este modelul absolut de rugăciune, mai ales în versiunea «cea mai completă» pe care ne-a păstrat-o Matei (6, 9-13), şi mai puţin în versiunea mai redusă transmisă de Luca (11, 2-5)” (p. 44).

În continuare, la starea de rugăciune, de comuniune cu divinitatea, s-au referit mai mulţi vorbitori, specialişti în domeniul literaturii, psihiatriei, antropologiei, filosofiei etc., ale căror texte sunt dispuse în volum în conformitate cu zilele în care au fost prezentate (volumul este structurat pe zile, începând cu sâmbătă, 24 iunie, şi terminând cu vineri, 30 iunie). Pentru ca cititorul să-şi facă o impresie adecvată, vom prezenta textele volumului grupate după criteriul tematic, deşi fiecare alocuţiune poartă amprenta interdisciplinarităţii, prin urmare, riscăm o încadrare rigidă, ceea ce ar putea prejudicia într-un fel formarea unei opinii din afară.

Astfel, prima categorie de texte se raportează la corelaţia literatură/mistică, reliefându-se conexiunea dintre literatură şi menirea noastră în lume. Aici se situează cele mai multe intervenţii: *La voce come luogo di rivelazione della persona a partire dal personaggio goethiano di «Mignon»* de Alessandro Tenaglia, *«Non tantum lecturi sed facturi». La «devozione» della lettura letteraria* de Antonio Spadaro, *La preghiera nella «Passio sancte Margaritae» e nella Leggenda di santa Margherita d'Antiochia* de Giulia Mastrangelo Latini, *Hombre y Dios: la ricerca religiosa nella poesia di Dámaso Alonso* de Giovanna Scalia, *Interioridad y religiosidad durante la primera restauración en España (1875-1897)* de Luis de Llera, *La «Oración del alma enamorada» di san Giovanni della Croce* de Gaetano Chiappini, *Edith Stein: Teresa Benedetta della Croce come Juan de la Cruz* de Martina Salvati. Valorizarea propriei noastre interiorităţi, a prezenţei noastre în lume prin intermediul lecturii, rolul formativ al textelor mistice şi literare au fost aspectele centrale ale discuţiei pe marginea acestor comunicări.

Din perspectivă filosofică au abordat tematica congresului Elmar Salmann (*Pensare e pregare: due gesti elementari dello spirito*), Aldo Gervaso (*Fenomenologia-empatia-preghiera*), Luigi Lombardi Vallauri (*Mistica laica apofatica*), Roberto Gervasio (*Dal nichilismo alla meditazione ignaziana*) şi Francesco Donadio (*Estasi della ragione e mistica in Schelling*). În acest context, El. Salmann, profesor de teologie la S. Anselmo din Roma, susţine că cele două activităţi

fundamentale ce însoţesc fiecare acţiune a noastră, constituind cunoaşterea noastră a lumii şi a noastră înşine, sunt *gândirea* şi *rugăciunea*. Însă în tratatele de filosofie nu se vorbeşte despre rugăciune, iar în manualele de spiritualitate nu se face referinţă la modul de gândire. Mistica şi filosofia, *a gândi* şi *a ne ruga* au, în schimb, o istorie lungă şi paralelă în spate, reperabilă în concepţia lui Platon şi la profeţii lui Israel, în Evanghelia lui Ioan şi la Plotin, la Sf. Augustin şi la M. Eckhart, la Luter şi la Francesco di Sales, în concepţia lui Hegel, Cohen, Buber, Rosenzweig şi Wittgenstein. Aceste două moduri de a fi în lume se suprapun şi se întrepătrund şi în viaţa noastră (p. 173). A. Gervasio, profesor de filosofie la Cassino, relatează propria experienţă spirituală: „Rugăciunea mea s-a dezvoltat prin intermediul unui dialog personal cu Dumnezeu, uneori profund, alteori mai superficial. Uneori mă simt ca şi acei copii care vorbesc fericiţi cu interlocutorul lor imaginar. Alteori rugăciunea mea este alcătuită din tăceri prelungi. Aceasta constituie o dimensiune pedagogică fundamentală în formarea unei persoane... Calea nu e simplă, e destul de lungă şi obositoare, dar nu imposibilă” (p. 181). L. Lombardi Vallauri, profesor de drept la Universitatea din Florenţa, se referă la transcendenţa imanentă, definind ca mistic „tot ceea ce depăşeşte banalitatea cotidiană”. „Monoteismul poate produce mistică, însă mult monoteism nu produce mistică, ci doar credinţă, confesiune, dogmă, dorinţa de a avea raţiune. [...] Mistica reprezintă întâlnirea cu ceea ce e semnificativ, nu cu supranaturalul, ci cu divinul” (p. 189).

O altă categorie de texte o constituie cea axată pe spiritualitate în sensul larg al cuvântului şi rolul rugăciunii în evoluţia spirituală a individului. Astfel, Mario Attombri, în *La discorsività armoniosa. La preghiera col corpo*, circumscrie rugăciunea ca „un mister care poate fi descoperit numai printr-un efort interior (în sensul de proces interior de evoluţie, de transformare spirituală). Numai aşa se poate intra în acest mister şi apoi coborî în profunzime, până când descoperim propria noastră divinitate interioară. E un proces alchimic ce durează toată viaţa. Dacă nu practicăm anumite perioade de post, de linişte, de retragere undeva departe de lume, îl vom cunoaşte pe Dumnezeu doar din cărţi” (p. 80). Margherita D’Andrea (*La prattica dello yoga nella vita cristiana*) consideră că practica yoga şi viaţa creştină se completetază reciproc, deoarece „yoga înseamnă unire, punere în legătură; a uni spiritul, sufletul fiinţei umane cu Absolutul, cu Dumnezeu. Dincolo de toate accepţiile hinduiste şi vedantice, aceasta înseamnă pentru noi, creştinii, a-l pune pe Dumnezeu în centrul iubirii noastre şi a deveni conştienţi că suntem obiectul iubirii absolute, necondiţionate a lui Dumnezeu. Dragostea pentru Dumnezeu şi dragostea pentru aproapele devin treptat tot mai spontane, fiinţa umană găsind armonia şi echilibrul interior în ea însăşi” (p. 101). Alte texte cu tematică similară sunt *Corporaggio o linguaggio? Uno sguardo sull’antropologia del gesto di Marcel Jousse* de Antonello Colimberti, *Calore discorsivo: discipline dell’interiorità per oggi* de Davide Ottolini, *Communicazione telematica e spirito* de Simone Veglioni, *The history of simbolism in Mandala and its effect* de Halina Szejak Vel Zeak.

Un alt bloc tematic al volumului îl constituie exegeza biblică şi perspectiva teologică propriu-zisă, care a fost ilustrată la modul magistral de următoarele texte: *La prattica del testo biblico* de Card. Carlo Maria Martini, *El padrenuestro en las Doctrinas cristianas del s. XVI* de Margherita Morreale, *«Il giardino degli Angeli»: affresco trinitario* de Sandro Arduini, *La preghiera occulta del dolore nel trattato «El recogimento interior» di san Juan Bautista de la Concepción* de Nicola Gori, *La «Preghiera ben pregata» (nel cap. 50 del) «Camino de Perfección» di santa Teresa d’Avila* de Stefano Rosi, *La preghiera, partecipazione alla vita della SS. Trinità* de Thomáš Špidlík. Excelenţa sa Card. Carlo Maria Martini din Milano a demonstrat în ce mod lectura textului biblic poate deveni o meditaţie, o rugăciune, un act concret de viaţă, întrucât rugăciunea tinde să schimbe inima credinciosului, tinde să-l convertească. În acest sens, a delimitat câteva etape: *lectio* – lectura unui fragment biblic şi reţinerea elementelor sale principale; *meditatio* – examinarea valorilor permanente şi a mesajului textului; *contemplatio* este momentul contemplaţiei, când activităţii umane i se substituie gradat acţiunea lui Dumnezeu; iar noi „ne situăm în faţa misterului din care s-a născut textul biblic. Acum fragmentul ne vorbeşte nouă, pentru noi, nu mai este doar un vehicol de mesaje generale”. În etapa a patra, *oratio*, începem să dialogăm cu Iisus, plecând de la text. Definiţia Sf. Teresa d’Avila este sugestivă în acest sens: „Rugăciunea nu e altceva decât un raport intim de

prietenie, de întreţinere cu Acel despre care ştim că ne iubeşte”. În *consolatio* se experimentează în inimă bucuria şi afinitatea cu atitudinile din Evanghelii. *Discretio* constă în a înţelege diferenţa dintre valori şi pseudovalori. Aici semnul lui Dumnezeu este mai puternic, momentul mistic prevalează. *Deliberatio* înseamnă alegerea acţiunilor noastre şi a stilului nostru de viaţă conform cu Evanghelia. Ultima treaptă este *actio*, în care se produce ceva inefabil, o acţiune care ne schimbă inima, ne converteşte viaţa (p. 231-232).

Psihanaliza ca domeniu de integrare a rugăciunii a constituit punctul de plecare pentru Carlo Alberto Cicali, Dario Squilloni, Antonio Tirinato (*Dalla psicoanalisi alla psicologia mistagogica. Dall'«imago» paterna all'icona del padre*), Aureliano Pacciolla, Sabatino Papola (*Depressione, ansia e vuoto esistenziale: quali terapie per il malessere della nostra civiltà*) şi Pasquale Borgomeo (*Il valore della «Regressio». Il ritorno nella propria interiorità*). C. Alberto Cicali, psiholog şi psihoterapeut, preşedintele Centrului Icone din Florenţa şi al Centrului Ricerca ed Esperienza Spirituale al aşa-numitei «Università della Preghiera» din L'Aquila, a pledat pentru apropierea psihanalizei de spiritualitatea creştină, afirmând că rugăciunea poate fi valorificată cu succes în tratarea depresiilor, angoaselor şi, în general, a neliniştilor existenţiale ale civilizaţiei noastre moderne. A. Pacciolla şi S. Papola au propus o metodă în acest sens: logoterapia, o orientare umanistă, dar în acelaşi timp şi psihoterapie pentru că ar putea re-umaniza existenţa noastră prin redescoperirea adevăratei semnificaţii a existenţei, recuperând astfel sensul vieţii (p. 154).

Perspectiva teologică asupra rugăciunii a fost abordată de Vladimir Zelinskij în *L'Ortodossia e la preghiera*, de Mons. Giuseppe Pittau în *Preghiera occidentale e preghiera orientale*, de Jacques Servais în *La dottrina teologico-spirituale della preghiera secondo Adrienne von Speyr*, de Antonio Ronci în *La preghiera nel „Cante Jondo”*, de Suor Maria Sista (*Convertire la preghiera*). Pentru aceşti autori rugăciunea este „înălţarea sufletului nostru către Dumnezeu”, căci prin forţa şi energia sa, rugăciunea duce treptat la divinizarea persoanei umane, fiind calea prin care se accede la starea de îndumnezeire.

Opinia unui politician referitoare la rugăciune a fost oferită de interesanta intervenţie a dlui Giulio Andreotti, *Oratio politica. Soliloquio, discorso e preghiera*, care în timpul liceului a fost membru al aşa-numitei Lega Missionaria Studenti. G. Andreotti a mărturisit că sacrul şi profanul trebuie să colaboreze, să se întrepătrundă, deoarece viaţa religioasă nu poate face abstracţie de ceea ce se numeşte socializare, iar societatea nu poate face abstracţie de credinţă. În viaţa laicilor e bine să i se rezerve spaţiu reflecţiei, pentru că nu putem trăi doar în pragmatic, avem nevoie de un moment de rugăciune, iar viaţa noastră trebuie să fie alimentată cu credinţă adevărată, cu o credinţă activă (p. 515).

Un text aparte îl reprezintă cel al lui Alfonso Delogu, *„Ad Auschwitz, Dio, dov'eri?” La preghiera dei morti*, o adevărată pledoarie pentru memoria activă şi forţa rugăciunii.

În şedinţa de încheiere, Eugeniu Coşeriu a sintetizat lucrările congresului, menţionând în special contribuţiile cu orientare filologică, referitoare la anumite texte particulare şi cele prezentate de discipolii părintelui Giuseppe de Gennaro care, abţinându-se de la orice teorie, au relatat o experienţă trăită: experienţa lor personală care i-a emoţionat pe participanţi. Cât priveşte nivelul ştiinţific şi metodologic al relatărilor şi substanţa lor pedagogică, momentul culminant al Congresului a fost intervenţia cardinalului Martini, care „ne-a învăţat ce înseamnă şi ce implică interpretarea, nu doar a unui text biblic, ci a oricărui text edificator sau care se citeşte ca un text exemplar. Martini a indicat ordinea operaţiilor hermeneutice care sunt raţional succesive, însă în parte sunt simultane”.

E. Coşeriu a mai adăugat că congresul i-a confirmat şi i-a clarificat concepţia pe care o prezentase la început referitoare la raportul între universul de discurs al credinţei şi alte universuri de discurs prin dezbaterile purtate – „datorită faptului că între timp i-am ascultat şi pe alţii şi am învăţat de la ei” – prin discuţiile de pe coridor, precum şi datorită altor manifestări colaterale. În consecinţă, a oferit o viziune mai clară şi mai precisă cu privire la natura universurilor de discurs şi, în particular, locul care-i revine credinţei: „Din punctul de vedere al lingvisticii şi al filosofiei limbajului, universurile de care am vorbit sunt, desigur, universuri de discurs, adică universuri în care se determină sensul şi validitatea aserţiunilor conţinute în discursuri, în actele lingvistice. Însă nu sunt

universuri create de limbaj; sunt universuri pe care limbajul le presupune şi le manifestă. În realitate, sunt universuri de cunoaştere, patru universuri de cunoaştere şi, deci, de discurs care se referă la trei „lumi" diferite: la lumea «reală» sau «obiectivă» în sensul curent al acestor termeni, la lumea fanteziei sau a imaginarului şi la lumea credinţei. Astfel, universul de discurs «practic» corespunde universului de cunoaştere dat de experienţa curentă şi se referă la lumea «reală» ca obiect al acestei experienţe; universul de discurs «ştiinţific» reflectă cunoaşterea oferită de cercetarea ştiinţifică fundamentată pe cunoaşterea dată de experinţa curentă referitoare la aceeaşi lume «reală» (care, în cazul ştiinţelor fizico-naturale este lumea fizico-naturală); universul de discurs «poetic», corespunzător cunoaşterii date de intuiţia poetică, se referă la lumea artei, adică la lumea creată de fantezie; iar universul de discurs al credinţei reflectă cunoaşterea dată de credinţă şi se referă la «lumea» specifică acesteia. [...] Prin urmare, sarcina lingvisticii şi a filosofiei limbajului este să stabilească obiectivitatea, subiectivitatea şi intersubiectivitatea presupuse de fiecare din aceste universuri, relaţiile lor reciproce şi caracteristicile fiecăruia.

Dat fiind că orice afirmaţie poate fi verificată numai în domeniul universului de cunoaştere căruia îi aparţine şi în cadrul lumii căreia îi corespunde, afirmaţiile despre credinţă nu pot şi nu trebuie să fie justificate de cercetarea fizico-naturală, nu au nevoie de o astfel de justificare, deoarece reprezintă o lume autonomă şi ireductibilă de cunoaştere şi de certitudine. Ştiinţa autentică, ştiinţa conştientă de sarcina sa, de limitele sale şi de etica sa intrinsecă nu ignoră universul credinţei şi nu îl reduce la lumea fizico-naturală. În consecinţă, nu se prezintă nici un conflict între credinţă şi ştiinţă, nici între credinţă şi artă. Dimpotrivă, în timp ce alte universuri de cunoaştere, în formele lor mai mult sau mai puţin nelegitime, tind să fie exclusive şi invadatoare, universul credinţei, conservându-şi autonomia, le cuprinde pe acestea, fiind integrator: recunoscând legitimitatea fiecărui univers, face ca cele trei «lumi» să constituie aspecte sau secţiuni complementare ale unei lumi unice, create, susţinute şi sprijinite de Dumnezeu. Vorbesc de credinţă considerată în esenţa sa ideală, în al său Sein-Sollen, nu de atitudini ale reprezentanţilor publici ai credinţei [...]. Din aceleaşi raţiuni, credinţa este fundamentul cel mai solid al intersubiectivităţii: universul credinţei în care toţi oamenii sunt fraţi şi fii ai unui Dumnezeu unic şi, deci, egali şi în faţa lui Dumnezeu, e domeniul prin excelenţă al intersubiectivităţii şi al solidarităţii umane universale" (p. 530).

Concluzia finală enunţată de E. Coşeriu este următoarea: „Credinţa autentică nu dispreţuieşte alte credinţe; se recunoaşte ea însăşi chiar în credinţe pe care le consideră false, adică recunoaşte şi în acestea un nucleu de adevăr; până şi în formele cele mai primitive ale magiei şi idolatriei încearcă să identifice cel puţin o aspiraţie către credinţa «adevărată». Credinţa autentică este mereu ecumenică" (p. 531).

EUGENIA BOJOGA
Universitatea „Babeş-Bolyai"
Facultatea de Litere
Cluj-Napoca, str. Horea, 31

„SIGNA". Revista de la Asociación Española de Semiótica, nr. 12, 2003, 736 p.

Numărul 12 al revistei „Signa", editată de Asociaţia Spaniolă de Semiotică şi de Centrul de Investigaţii Semiotice al Universităţii Naţionale de Educaţie la Distanţă (UNED) din Madrid, este focalizat pe două aspecte majore: dinamica studiilor de semiologie teatrală în Spania şi prezentarea cercetărilor de semiotică din România. În felul acesta, volumul vine în consonanţă cu dezideratul Asociaţiei Spaniole de Semiotică de a deschide paginile anuarului „Signa" cercetătorilor străini, servind drept punte de legătură între lumi îndepărtate ca spaţiu geografic, însă apropiate ca preocupări ştiinţifice.